

Poetry of Salman Savoji and Sufi thoughts*

Dr. Davood Vaseghi¹

Postdoct graduate of Persian language and literature, Yazd University

Abstract

Salman Savoji is one of the talented poets of the eighth century AH who has tried various forms of Persian poetry and left precious works. He is mostly known as an ode poet and a eulogist, although he also has lyrics. In this regard, he has been compared to great people such as Khajeh Hafez Shirazi. Salman Sajoji's poems are mostly in praise of kings and ministers, especially the kings of the Jalayri dynasty. However, he has poems in teaching and wisdom as well as the praising of the Prophet Muhammad and his saints, which, of course, are less frequent. What is obvious in Salman Savoji's sonnets is that he is very influenced by the Sufi thoughts. As a praiseworthy poet, he has used a lot of educational, theological and mystical issues in his lyric poems.

This research is based on library studies and a descriptive-analytical method, examines the reflection of Sufi thoughts in Salman Sajoji's lyrics poems, and analyzes his views based on mystical works. The result of the research reveals that Salman Savoji has been greatly influenced by the ideology of mystics in the field of lyric poetry. The evidence comes from the use of the topics related to monotheism and ontology as well as issues related to practical mysticism and mystical behavior in his sonnets. Salman has analyzed mystical concepts with his unifying view and has provided deep insights into them.

Keywords: Poetry of Salman Savoji, Sufi thought, Monotheism and ontology, Sufi conduct.

* Date of receiving: 2022/2/3

Date of final accepting: 2022/6/21

1 - email of responsible writer: d.vaseghi@gmail.com

فصلنامه علمی کاوش‌نامه

سال بیست و سوم، پاییز ۱۴۰۱، شماره ۵۴

صفحات ۱۵۷-۱۲۳

DOR: [20.1001.1.17359589.1401.23.54.4.3](https://doi.org/10.1001.1.17359589.1401.23.54.4.3)

غزلیات سلمان ساوجی و جهان‌نگری صوفیه (مقاله پژوهشی)

دکتر داود واثقی خوندابی^۱

دانش‌آموخته پسادکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

چکیده

سلمان ساوجی از شاعران توانای سده هفتم هجری است که در قالب‌های مختلف شعر فارسی، طبع آزمایی کرده و آثار گرانسنگی از خود به یادگار گذاشته است. وی بیشتر، به عنوان شاعری قصیده‌سرا و مداح شناخته می‌شود؛ هرچند در عرصه غزل نیز صاحب‌سبک است و شعر او با بزرگانی چونان خواجه حافظ سنجیده شده است. آنچه در غزلیات سلمان ساوجی مشهود است، تأثیرپذیری پر رنگ وی از جهان‌نگری اهل تصوف است. وی اگرچه شاعری مداح بوده، در غزلیات خود، از مسائل تعلیمی، حکمی و عرفانی بهره بسیار برده است.

این جستار که بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای و با روش توصیفی-تحلیلی انجام می‌گیرد بازتاب جهان‌نگری صوفیه را در غزلیات سلمان ساوجی بررسی می‌کند و با تکیه بر آثار عرفانی به تحلیل دیدگاه‌های وی می‌پردازد. نتیجه پژوهش آشکار می‌کند که سلمان ساوجی در عرصه غزل، از جهان‌بینی اهل عرفان، تأثیر بسیار پذیرفته است؛ به گونه‌ای که مباحث مربوط به توحید و هستی‌شناسی و همچنین، مسائل مربوط به عرفان عملی و سلوک عرفانی در غزلیات او، نمود بسیاری دارد. سلمان با نگاه وحدت‌گرایانه و الهیات‌رندانه خود به تحلیل مفاهیم عرفانی پرداخته و برداشتهای عمیقی از آنها ارائه داده است.

واژه‌های کلیدی: سلمان ساوجی، جهان‌نگری صوفیه، هستی‌شناسی عرفانی، سلوک عرفانی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۱/۱۴

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۰۳/۳۱

^۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: d.vaseghi@gmail.com

۱- مقدمه

جمال‌الدین سلمان ساوجی از شاعران شهیر قرن هشتم هجری است که توانسته در عصر خود، شهرت بسیاری کسب کند. وی بعد از خواجه حافظ شیرازی، بزرگ‌ترین سخن‌سرای سدهٔ هشتم هجری است که در قصیده و غزل بر اقران خود برتری دارد و به او لقب ملک‌الشعرایی عطا گردیده است. سلمان که در خانواده‌ای از اهل قلم متولد شده بود توانست به دربار سلاطین عصر خویش، بار یابد و از انعام و کرامات آنان برخوردار شود. وی در قصاید خود، بیشتر به مدح آل جلائر، مخصوصاً سلطان اویس و مادرش دلشاد خاتون، پرداخته و در حمایت آنان، زندگی مرفه‌ی داشته است: «از میان شاعران قرن هشتم هجری کسی را مانند سلمان ساوجی در تمتع وافر از حرفهٔ شاعری نمی‌یابیم. انعام‌ها و احسان‌های فراوانی که وی از شیخ حسن و علی‌الخصوص از حامی خود، دلشاد خاتون، و از شاگرد خویش، سلطان اویس، یافته وی را محسود اقران کرده بود. علاوه بر وظایف ثابت و معینی که در دربار پادشاهان ایلکانی داشته، در پایان عمر، به فرمان اویس اقطاعاتی در حدود ری و ساوه برای او معلوم گردید» (صفا، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۰۰۸-۱۰۰۹).

سلمان ساوجی از مدح دیگر بزرگان نیز غافل نبوده و حتی دشمن آل جلائر، یعنی شاه شجاع مظفری را هم ستوده که این امر باعث رنجش سلطان حسین، فرزند سلطان اویس جلائری، گشته و موجبات غضب سلطان مذکور را نسبت به شاعر در اواخر عمر او فراهم کرده است. «باری، بعد از آن که خاندان جلائری چهل سال او را تربیت کردند و نعمت دادند، یک روزی رسید که ستارهٔ پسر اویس، جلال‌الدین حسین، روی به ضعف نهاد، شاه شجاع تبریز را فتح کرد و حسین به شروان گریخت. سلمان به جای آن که اگر پیری او را اجازه نمی‌دهد که با ولی نعمت خود به غربت برود، لاقل خاموش بماند. به محض آن که شاه شجاع به تبریز وارد شد قصیده‌ای در مدح او ساخت» (رشید یاسمی، بی‌تا: ۸۵).

اهل تحقیق سلمان ساوجی را واپسین مدیحه‌سرای قبل از عصر صفویه می‌دانند (یان ریپکا، ۱۳۸۱: ۳۶۴). وی در قصیده، مقام والایی دارد، هرچند با بزرگان قصیده‌سرای ادب فارسی قابل مقایسه نیست. باری، سلمان ساوجی در درجه اول قصیده‌سراست و با تکیه بر استعداد و قریحه‌ای که داشت، سبک افرادی همچون کمال‌الدین اسماعیل و ظهیر و انوری را تتبع نموده و حتی به منوچهری دامغانی نیز توجه کرده است (رضازاده شفق، ۱۳۵۲: ۴۷۹).

سلمان ساوجی در عرصه غزل نیز صاحب سبک است و غزلیات او با غزل‌های خواجه رندان همانندی بسیاری دارد: «غزلیات سلمان بهتر از هر شعر فارسی شخص را به یاد اشعار حافظ می‌اندازد. علاوه بر استقبال‌هایی که از یکدیگر کرده‌اند، اساساً زبان غزلی سلمان نزدیک‌ترین زبانی است به گفتار خواجه. ... الفاظ و جملات و اصطلاحاتی که حافظ به درجه کمال رسانیده است در اشعار سلمان نیز دیده می‌شود» (رشید یاسمی، بی تا: ۱۰۷).

سلمان به شعر خود نیز مفاخره کرده و خود را هم طراز حسان ثابت دانسته است:
زان سان که بود در عربی مالک سخن حسان که یافته مدد از لطف ذوالمن است
سلمان پارسی است، سلیمان و ملک نظم زیر نگین طبع سخن‌پرور من است
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۵۶)

و:

منم که زیر نگین من است ملک سخن کسی که در سخن، امروز «خاتم‌الشعرا» است
(همان: ۳۷)

سلمان ساوجی همچنین، توانسته مضامین مختلف عرفانی را در اشعار خود، مخصوصاً در عرصه غزل، بازتاب دهد. غزلیات وی تجلیگاه مضامین عرفانی است و این، نشانگر غور این شاعر در آثار شاعران و متصوفه متقدم و همچنین، شاعران معاصر خود است.

۱-۱- اهداف و ضرورت پژوهش

سلمان ساوجی از شاعران بزرگ قرن هشتم هجری است که توانسته در قالب‌های مختلف شعر فارسی طبع آزمایی کند. آنچه در زندگی شاعر مشهود است، وابستگی وی به دربار سلطین و بزرگان زمان است و بدین دلیل، در بین اهل ادب و فرهنگ، بیشتر به عنوان شاعری مداح شناخته می‌شود که ذوق و هنر خود را صرف مدح ارباب قدرت کرده و با این تمهید، توانسته به صلوات و انعام‌های بسیاری دست یابد و در بیشتر عمر خود، زندگی مرفهی داشته باشد. البته در این که سلمان ساوجی شاعری مداح بوده و از مجالست و مصاحبت ارباب قدرت بهره‌های فراوان برده، شکی نیست؛ لیکن این خصیصه هیچگاه مانع از آن نشده است که به مفاهیم مربوط به دین و عرفان بی‌توجه باشد.

سلمان ساوجی در غزلیات خود، به صورت بسیار گسترده‌ای، از جهان‌نگری صوفیه تأثیرپذیرفته و اندیشه بزرگان این مکتب را بازتاب داده است. آنچه انجام این پژوهش را ضرورت می‌بخشد، تبیین تأثیرپذیری غزلیات سلمان ساوجی از گفتمان و اندیشه اهل تصوف است. نگارنده با تحقیق در این مورد، جهان‌بینی عرفانی شاعر را مشخص می‌کند و با تکیه بر آثار صوفیه به تحلیل آنها می‌پردازد.

۱-۲- شیوه پژوهش

این پژوهش که از نوع بنیادی است و بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای و با روش تحلیلی - توصیفی انجام می‌گیرد، بازتاب جهان‌نگری صوفیه را در غزلیات سلمان ساوجی بررسی می‌کند. بدین منظور ابتدا، مفاهیم عرفانی موجود در غزلیات سلمان ساوجی استخراج و پس از آن، با تکیه بر آثار عرفانی، به تحلیل آنها پرداخته می‌شود.

۱-۳- پیشینه پژوهش

در خصوص مفاهیم عرفانی در آثار سلمان ساوجی پژوهش‌هایی انجام شده است؛ غلامرضا رشید یاسمی در کتاب «تبع و انتقاد و احوال و آثار سلمان ساوجی» (بی‌تا) در فصل دهم (صص ۶۹- ۸۶) در مورد مذهب، اخلاق و عقاید فلسفی شاعر مطالبی را بیان می‌کند. رحیم نژادسلیم در مقاله «جلوه عرفان در دیوان سلمان ساوجی» (۱۳۷۶)، به صورت مختصر، مطالبی در خصوص عشق و مستی، مقام ذات و ... بیان کرده است. سید مرتضی میرهاشمی در مقاله «بازتاب اندیشه صوفیانه در داستان جمشید و خورشید» (۱۳۹۴)، معتقد است سلمان ساوجی در پرداختن این مجموعه به اندیشه‌های صوفیانه توجه ویژه‌ای داشته است. وی جمشید را سالکی می‌داند که در پی رسیدن به خورشید معرفت است. داود واثقی و همکاران در مقاله «سلمان ساوجی و سلوک در طریقه رندان قلندرصفت» (۱۳۹۹)، اندیشه‌های ملامتی، رندی و قلندری را در غزلیات سلمان ساوجی بررسی کرده‌اند. نگارندگان شاعر را متأثر از جهان‌بینی ملامتی دانسته و در این مورد، تحلیل‌هایی ارائه کرده‌اند.

جستار حاضر به صورت تحلیلی تأثیرپذیری غزلیات سلمان ساوجی را از جهان‌نگری اهل تصوف بررسی و تحلیل می‌کند. بایسته گفتن است که این پژوهش با پژوهش‌های ذکر شده همپوشانی ندارد.

۲- مباحث مربوط به توحید و آفرینش

در این قسمت مباحث مربوط به هستی‌شناسی سلمان ساوجی مطرح و مشخص می‌شود که وی چگونه به عالم آفرینش می‌نگرد و با چه روشی رابطه بین هستی و حق را تبیین می‌کند. شاعر با تکیه بر اندیشه وحدت‌گرایانه خود به جهان آفرینش نگریسته و در خصوص مبحث سفر از وحدت به کثرت (قوس نزول) مطالبی را بیان کرده است که در ادامه، به آنها پرداخته می‌شود:

۲-۱- وحدت وجود (توحید)

توحید به معنای تنزیه خداوند از احداث و اسقاط اضافات است (ر.ک.: سبزواری، ۱۳۸۶: ۵۵۹). توحید همچنین حکم بر یگانگی خداوند از روی علم و یقین است: «حقیقت توحید حکم کردن بود بر یگانگی چیزی به صحت علم به یگانگی آن و چون حق - تعالی - یکی است بی‌قسیم اندر ذات و صفات خود و بی‌دلیل و شریک اندر افعال خود و موحدان وی را بدین صفت دانند دانش ایشان را به یگانگی توحید خوانند» (هجوی، ۱۳۸۷: ۴۰۸).

خواجه عبدالله انصاری در کتاب «صد میدان» میدان شصت و نهم را به توحید اختصاص داده است؛ وی توحید را «یکتا گفتن»، «یکتا دیدن» و «یکتا دانستن» می‌داند: «توحید یکتا گفتن است، یکتا دیدن و یکتا دانستن، قوله تعالی: فَأَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (انصاری، ۱۳۶۸: ۵۴).

اکثر اهل عرفان معتقدند که در عالم، یک وجود و موجود بیش نیست و جمیع کثرات، اموری اعتباری محسوب می‌شوند؛ باری «در عالم، یک وجود و موجود بیش نیست، که فقط از جهت تقید و تعیین به قیود اعتباریه، متکثر به نظر می‌آید، پس هرچه هست اوست که خدایش می‌گویند و آنچه کثرت و غیریت به نظر می‌رسد، اعتباری و موهوم است و چنین کثرتی با وحدت منافات ندارد» (ابن عربی، ۱۳۷۸، مقدمه: ۱۴).

در شرح فصوص‌الحکم، آمده است: «هرچه اسم غیریت بر او اطلاق کرده می‌شود و مسمی می‌گردد به اسم عالم به نسبت با حق، چون سایه است به نسبت با شخص. همچنان که سایه را وجود نیست جز به شخص، عالم را نیز وجود نیست جز به حق؛ و هم‌چنانکه سایه تابع شخص است مسمای عالم نیز تابع حق است و لازم او؛ چه عالم صورت اسما و مظهر صفات لازمه اوست. ... پس عالم ظل‌الله است که جامع جمیع اسماء است؛ چه، هر موجودی از موجودات مظهر اسمی است از اسمای الهیه و همه

اسماء، مندرج در اسم «الله». لاجرم، همه عالم ظلّ این اسم باشد که جامع همه اسماست و این عین نسبت وجود اضافی است به عالم» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۸۰).

معتقدان به وحدت وجود، نظیر ابن عربی و پیروانش، وجود را حقیقت واحده‌ای می‌دانند که به ذات خویش، واجب است و هرچه جز اوست بدان، محتاج است و او در وجود خود، به چیزی احتیاج ندارد. همه کمالات به واسطه او، بر اشیاء، لاحق می‌شود و هر کمالی که در او وجود دارد از نفس اوست. نه جوهر است و نه عرض؛ لیکن عین ماهیت افراد خویش است. تفاوت در افرادش در ظهور خواص است، نه نفس وجود (زرین‌کوب، ۱۳۸۷، ج ۲: ۷۳۹).

سلمان ساوجی از نظرگاه وحدت‌گرایانه، به جهان آفرینش می‌نگرد؛ وی جهان آفرینش را تجلی حق می‌داند و معتقد است که بهار حسن معشوق، جهان را تازه می‌کند - هرچند هر کس را یارای ادراک این دقیقه نیست:

بهار عالم حسنت، جهان را تازه می‌دارد به رنگ اصحاب صورت را، به بو ارباب معنی را
فروغ حسن رویت کی، تواند دید هر بیدل؟ دلی چون کوه می‌باید، که بر تابد تجلی را
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۴۲)

به دیگر سخن، وجودی جز آن واحد مطلق، یعنی خداوند، نیست و ظهورات و تعینات همگی اموری اعتباری‌اند که در برابر آن واحد مطلق وجود حقیقی ندارند و تحقق آنها بدو است. پس موجود فقط خداست که در صورت کثرات متعین شده و در آفرینش جلوه نموده است (ر.ک.: جندی، ۱۴۲۳ق: ۳۵۱).

سلمان معتقد است که از «حسن طلعت» معشوق ازلی، جهان «رنگ و بو» می‌گیرد:
ای گل، به نازکی، بنشین بر سریر حسن کز حسن طلعت تو، جهان رنگ و بو گرفت
دل‌ها هر آنچه یافت به یکبار، جمع کرد شهباز ما چو باز، پی جست و جو گرفت
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۸۷)

در حقیقت، «مراتب وجودی مظاهر اسماء و صفات و ذات حَقِّد و حق بدین اعتبار، داری تجلیات مختلف و متعدّد است و برای اسماء و صفات حق، دولت‌هایی است که حکم و سلطنت آن در عالم وجود، نسبت به مظاهر و اعیان، ظاهر می‌شود و هر مظهري محکوم به حکم اسم واحد یا اسماء متعدّد حق است» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۸۲۵).

سلمان‌ی ساوجی نیز تجلیات حق را مختلف و متنوع می‌شمارد و در عین حال، اذعان می‌کند که معشوق یکی است و می و پیمانہ (آفرینش) عکس رخ ساقی ازلی است و دارای وحدت و یگانگی هستند و اعیان و ممکنات، چیزی جز تجلیات و ظهورات آن معشوق حقیقی نیستند:

هر زمان جلوه حسن، ارچه ز رویی دگر است باش یکدل به همه روی، که جانانه، یکی است
می و پیمانہ، همه عکس رخ ساقی، بین تا بدانی که می و ساقی و پیمانہ یکی است
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۶۷)

وی همه ذرات وجود را تجلی خداوند می‌داند و اذعان می‌کند که جهان آفرینش تجلی خداوند است؛ لیکن کسی را توان ادراک این تجلی نیست (همان: ۲۹۴). وی همچنین ممدوح خود را آینه صفات الهی می‌داند (همان: ۲۷۲). در شرح فصوص‌الحکم خوارزمی در تفسیر بیت «فَكُنْ حَقًّا وَ كُنْ خُلُقًا / تَكُنْ بِاللَّهِ رَحْمَنًا» آمده است: «پس حق باش به اعتبار روح خود و خلق باش به اعتبار جسد خویش؛ یا حق باش، به اعتبار حقیقت خویش که جامع جمیع حقایق الهیه و کونیه است و خلق باش به اعتبار تعین و تقید خود و به اعتبار مظهر صفات الهیه بودن تا به حق حق، عام‌الرحمه باشی بر عالم؛ زیرا که به واسطه کمالات الهیه به ظهور در دنیا و آخرت و در علم و عین. پس بدین اعتبار، اسم «رحمن» باشی که مشتمل است بر اسماء حسنی» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۷۱۶).

در نگاه وحدت‌گرایانه، فرقی بین مذهب اسلام و بت‌پرستی وجود ندارد و در مسجد و بتخانه می‌توان پرتوی از روی حضرت معشوق را مشاهده کرد (سلمان، ۱۳۸۹: ۳۴۶). پس بت‌پرستان نقش رخ حضرت معشوق را در بتها نظاره می‌کنند:

اگر نقش رخت ظاهر، نبودی در همه اشیاء مغان هرگز نکردندی پرستش لات و عزّی را
(همان: ۲۴۲)

سالک هنگامی که از انانیت نفس برهد و با زائل‌کردن صفات بشری در باطن خود، صفات الهی را جایگزین کند، می‌تواند وحدت وجود را ادراک کند؛ لیکن انسان‌های سخره‌نفسانیات، احوالانی هستند که وحدت هستی را درک نمی‌کنند و با دیده کزبین خود وجود کثرات را حقیقی پندارند:

ما ز دریایم، همچون قطره و دریا، ز ما لیکن از ما در میان ما حجابی حایل است
یار اگر با ما به صورت می‌کند، بیگانگی صورت او را به معنی، آشنایی با دل است
(همان: ۲۵۸)

۲-۲- تجلی و آفرینش

تجلی از مباحثی است که در ارتباط با وحدت وجود مطرح می‌شود. اندیشه صوفیه در مورد تجلی بیانگر نوع نگرش این فرقه به جهان آفرینش، مخلوقات و پیوند آنها با خداوند است. عرفا جهان آفرینش را وجودی مستقل و متباین از حق - تعالی - نمی‌دانند؛ به دیگر سخن، جهان آفرینش ظهورات و تجلیات وجود مقدّس حضرت حق است. تجلی از منظر معرفت‌شناسانه به معنای ظهور حق در قلب عارف است که با این تمهید، می‌تواند به معرفت و شناخت حق برسد: «تأثیر انوار حق باشد به حکم اقبال بر دل مقبلان کی (=که) بدان، شایسته آن شوند که به دل مر حق را ببینند» (هجویری، ۱۳۸۷: ۵۶۵).

صاحب مصباح‌الهدایه در تعریف تجلی آورده است: «مراد از تجلی، انکشاف شمس حقیقت حق است - تعالی و تقدس - از غیوم صفات بشری به غیبت آن» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۷۶).

تجلی از منظر هستی‌شناسانه، به معنای آشکار شدن ذات و صفات حق - تعالی - در هستی است. بنابراین، خلقت جهان عبارت از تجلی است (سجادی، ۱۳۸۹: ۲۲۳). حضرت حق که پنهان و در پرده غیب بود برای شناخته شدن، باید پرده از رخسار برمی داشت و جلوه می نمود. اهل عرفان جلوه معشوق برین را «تجلی» گویند. خداوند اگر بر ذات خود جلوه نماید، تجلی بر خویشتن است، لیکن اگر جلوه‌ای از اسما یا صفات وی ظهور نماید، تجلی اسمایی یا صفاتی است.

تجلی با تعین و تنزل نیز مرادف است: «تمییز ذات را در هر مرتبه و حضرتی ازین مراتب و حضرات بدان اعتبارات که ذکر کرده شد تعینات گویند و تجلیات خوانند، و بعضی او را «تنزلات وجود» نام نهند» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۳۶). این تعین و تنزل در عرفان نظری، دارای دو مرحله است که به فیض اقدس و فیض مقدس تعبیر می شود. در فیض اقدس که همان تجلی ذاتی است، حق بر خود تجلی می کند که اعیان ثابته و استعدادشان در علم خداوند، حاصل می شود؛ لیکن در فیض مقدس یا تجلی اسمائی، اعیان و توابعشان از علم به عین می آیند (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۸).

مبحث تجلی از منظر هستی‌شناسی نقش پر رنگی در جهان‌نگری سلمان ساوجی دارد؛ وی تجلی حسن حضرت معشوق را در آینه جهان آفرینش اینگونه ترسیم می کند: صد هزار آینه دارد شاهد مه روی من / رو به هر آینه کارد جان در او پیدا شود (سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۳۷)

جامی آورده است: «موجودات ممکنه، مظاهر و صور اسماء و صفات الهی اند و ظاهر در هر یک اسماء و صفات حق است، به قدر قابلیت وی مر ظهور آنها را. پس همه موجودات را آینه‌های متعدد فرض کن و آنچه می بینی در ایشان - از کمالات

محسوسه و معقوله- صور اسماء و صفات حق تعالی دان! بلکه همه عالم را یک آینه فرض کن و در وی حق را بین به همه اسماء و صفات وی تا از اهل مشاهده باشی، چنان‌که در اول از اهل مکاشفه بودی» (جامی، ۱۳۸۳: ۴۴).

سلمان گوید:

اثر عکس لب توست، درون می ناب که صفایی عجب، اندر دل جام است، امشب
من هوای حرم کعبه ندارم، که مرا عرفات سر کوی تو مقام است، امشب
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۵۰)

وی مقصود از این همه نقش مخالف در جهان آفرینش را تجلی حسن حضرت

معشوق دانسته است:

زین همه نقش مخالف، که برانگیخته‌اند شد یقینم که غرض، عرض نگاری بوده است
(همان: ۲۶۹)

منظور از آفرینش جهان ظهور حضرت خداوند بوده است و اگر متجلی نمی‌شد، جهان که مظهر تجلی اسماء و صفات است، پدیدار نمی‌گشت: «حق - تعالی - اگر از مرتبه غیب هویت و مقرر عز خود که آن را رسول - صلی الله علیه و آله - خوانده است، متجلی نمی‌شد، وجود اضافی و تعیین اعتباری جمیع موجودات که حکیم مجموع آن را جهان نام نهاد، ظاهر نمی‌شد - به دلیل قول باری جل اسمائه: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ»^۲، و چون متجلی نمی‌شد، مغز از پوست که آن اصل و فرع است، از هم ممتاز نمی‌گشتند، و در ممکن غیب مخفی می‌ماند، پس جمیع موجودات که حکیم آن را جهان می‌خواند، مظهر تجلی اسما و صفات الهی باشند» (ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۶۸).

در نظرگاه سلمان ساوجی بهار و بهشت نمودی از صفات حضرت معشوقند:

بهار، شرح جمال تو داده، در یک فصل بهشت، ذکر جمیل تو کرده در هر باب
(همان: ۲۴۹)

آفتاب جمال جانان بر قلب انسان متجلی می‌شود و عکس خود را در آینه می‌بیند و عاشق می‌گردد:

صورت حسن تو زد عکس تجلی بر دل نقش خود دید در آینه بر او مفتون شد
(همان: ۳۱۸)

به دیگر سخن: «عشق از روی معشوقی، «هرچند دایم، خود را به خود» یعنی بی‌وساطت مظاهر و مجالی، می‌دید خواست که در آینه یعنی آینه مظاهر و مجالی، نیز جمال کمال معشوقی خود مطالعه کند؛ زیرا که دیدن چیزی فی حد ذاته چنان نیست که در آینه؛ به سبب آن که خصوصیت آینه در وی چیزی می‌افزاید که بی‌آینه، حاصل نیست وی را. لاجرم، نظر در آینه عین عاشق، یعنی ذات وی، کرد؛ صورت خودش متلبس به خصوصیتی که مقتضای خصوصیت مظهر بود، در نظر آمد گفت: «انت» (جامی، ۱۳۸۳: ۸۷).

۳- مباحث مربوط به سیر و سلوک

در این قسمت، به مباحث مربوط به سفر از کثرت به وحدت (قوس صعود) پرداخته می‌شود. بازگشت به اصل و مبدأ آغازین یکی از مهم‌ترین مباحثی است که در عرفان مطرح گردیده و هر شاعر فراخور جهان‌نگری عرفانی خود در خصوص آن سخن گفته است.

۳-۱- سلوک عرفانی

اهل عرفان بر پایه نگرش و مکاشفات درونی خود برنامه‌ای برای سیر و سلوک ارائه می‌دهند و سالکان طریقت بر اساس این برنامه و با عنایت مرشدان طریقت، می‌توانند به سعادت حقیقی دست یابند. به دیگر سخن، ادراک قلّه‌علیای معرفت الهی بدون داشتن برنامه سلوک امکان‌پذیر نیست و سالک، تنها، با تمسک به گفتار و سیره عملی عرفای

بزرگ می‌تواند از قید نفس آماره برهد و صفات بشری را در صفات الهی محو نماید: «تا سالک از آن عقبات دوزخ نفسانی، عبور نکند، بدان درجات بهشت روحانی نرسد و تا به بدان درجات بهشت روحانی نرسد، از درکات دوزخ ظلمانی خلاص نیابد و تا به درجات بهشت جاودانی نرسد و نام وی در مقام بندگان ثبت نیفتد و در خصوصیت اضافه: «یا عبادِ لا حَوفَ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ وَ لا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ»^۳ راه نیابد» (اسفراینی، ۱۳۵۸، ج ۱: ۴۴).

سلوک، رفتن سالک از ممکنات به سوی واجب‌الوجود است. البته این سفر بر اساس کشف و یقین است و تقلید بتنهایی نمی‌تواند گرهی از مشکلات عدیده سالک بگشاید. به اعتقاد برخی از عرفا، اتکا به عقل در امر سلوک کارساز نیست: «سفر اختیار باید کرد از خود در خود. مسافر باید بود و عزیمت طلب درست باید کرد تا این طریق بر وی مهیا گردد؛ که این طلب نه چندان بود که در حدود عقل باشد و عقل را در این معانی دیدار نیست که طلب در حق غایب افتد و حق نه حاضر است و نه غایب» (غزالی، ۱۳۹۴: ۸).

غزالی سلوک را تهذیب اعمال و اخلاق و معارف می‌داند سالک با تصفیة باطن و پرداختن به خداوند، به وصال بارگاه الهی می‌رسد: «إِنَّ السَّلْوَكَ هُوَ تَهْذِیْبُ الْأَخْلَاقِ وَ الْأَعْمَالِ وَ الْمَعَارِفِ. وَ ذَلِكَ اشْتِغَالٌ بِعِمَارَةِ الظَّاهِرِ وَ الْبَاطِنِ، وَ الْعَبْدُ فِي جَمِیعِ ذَلِكَ مَشْغُولٌ عَنِ رَبِّهِ إِلَّا أَنَّهُ مُشْتَغِلٌ بِتَصْفِیَةِ بَاطِنِهِ لِيَسْتَعِدَّ لِلْوُضُوءِ» (غزالی، ۱۴۱۶ هـ. ق: ۱۰۱).

سلمان ساوجی نیز از اندیشه اهل عرفان تأثیر بسیاری پذیرفته و در غزلیات خود، در خصوص مبحث سلوک عرفانی مطالبی را بیان کرده است. وی خود را از طاووس باغ قدس و از عالم برین می‌داند که در درون سینه گنجی نهان دارد (سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۶۸).

روح انسان از عالم مجردات است که پایبند جسم شده است؛ به این دلیل اهل عرفان به این دقیقه، بسیار ارج می‌نهند و محبوس بودن در عالم جسمانیات را با جوهره

انسانی در تضاد می‌بینند. ترک خودی و انانیت نفس از اساسی‌ترین عوامل معراج به عالم حقایق است و سلمان ساوجی این نکته را بسیار نغز پرورده است:

گرت سودای این راه است، سلمان ز خود بگذر؛ که اوک منزل، آن است
(همان: ۲۶۰)

وی معتقد است اگر انسان از خود ببرد و ترک انانیت کند، به محضر معشوق بار می‌یابد و نیاز به سفر از راه بادیه تا منزل جانان نیست (همان: ۳۸۵). باری، «راه خدا نه از جهت راست است و نه از جهت چپ، و نه بالا و نه زیر، و نه دور و نه نزدیک؛ راه خدا در دل است و یک قدم است: «دَعُ نَفْسَكَ وَ تَعَالَ»^۴ (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۹۲).

سلمان پای‌بندشدن به کثرات و زیبایی‌های جهان آفرینش را مانع ادراک حقیقت مطلق می‌داند و حجاب هوی و هوس را بدترین حجاب می‌پندارد:

حجاب نیست میان من و تو غیر از من جز از هوا، که بر اندازم این حجابم را
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۳۹)

اگر حجاب هوا برطرف شود، عارف به مرتبه فنا می‌رسد و می‌تواند به رؤیت حق، نایل شود؛ «رؤیت حق حاصل و ممکن است نزد تنزل حق؛ و تجلی او به آن وجهی که ممکن بود دیدن او به آن صورت؛ چنانکه حدیث «سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ»^۵ دلالت می‌کند به آن. پس، عارف بحق آن‌کسی باشد که: بداند که خود را در مراتب حق دیده است که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^۶ مشعر به این معنی است. و هر کس که معرفت دید حق - نه به این وجه - داند، او در «معرفت» کامل نیست، که کمال در آن است که بدانند که: کمال معرفت حق چون کمال رؤیت او هیچ‌کس را ممکن و میسر و مسلم نشد» (بابارکنا شیرازی، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۹۳).

سلمان شرط رؤیت حضرت معشوق را، پشت‌پای زدن به دنیا می‌داند:

دانی که در دل تو کی آید جمال یار؟ وقتی که هردو عالمت از دل برون رود
از کوی دوست، باز نیچم عنان اگر بینم به چشم خویش که سیلاب خون رود
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۳۶)

رؤیت حضرت معشوق دیده‌ای پاک می‌خواهد و هر دیده‌آلوده‌ای نمی‌تواند آن را درک کند (همان: ۳۱۸). بنابراین، شرط رؤیت، طهارت است و طهارت بر دو نوع است: «اول: طهارت باطنی از لوث معاصی و اخلاق بد و غفلت از ذکر احد صمد. دوم: طهارت ظاهر از خبث و تفت و حدث. و طهارت باطن به آب چشم و آتش پشیمانی و ریاضت نفس به تکالیف قرآنی حاصل توان کرد» (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ج ۲: ۱۳).

در سلوک عرفانی، بوی معشوق می‌تواند سالک را به مقصود هدایت کند. «بو رهبر است به اصل. آدمی را چون بوی حق رسید آن بو او را رهبر گردد به حق. طلب به صدق بوست؛ چون به غایت رسد مقصود حاصل شود. عشق و صدق را در اول طلب «بو» گویند و چون بو زیاده شود آن را «رو» خوانند» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۵۸).

سلمان ساوجی آورده است:

من به بویش گه به مسجد می‌روم گاهی به دیر مست آن بویم؛ ندانم این کدام است آن کدام؟
گر به دیر اندر، نشان دوست یابم از حرم رخ به دیر آرم نگردم بازگرد آن مقام
ساقیا، من پخته‌ام، بویی تمام است از میم خام را ده جام و کار ناتمام کن تمام
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۶۴)

سلمان ساوجی معتقد است برای طی کردن راه سلوک باید مردانه، در این راه قدم نهد و همدم درد شد؛ چراکه درد طلب است که سالک را به حرکت در می‌آورد (همان: ۴۰۱). باری، «درد است که آدمی را رهبر است در هر کاری که هست تا او را درد آن کار و هوس و عشق آن کار در درون نخیزد او قصد آن کار نکند و آن کار بی‌درد او را میسر نشود دنیا خواه آخرت، خواه بازرگانی خواه پادشاهی، خواه علم خواه نجوم و غیره.

تا مریم را درد زه پیدا نشد، قصد آن درخت بخت نکرد که آیه: فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ^۷ او را آن درد به درخت آورد و درخت خشک میوه‌دار شد» (مولوی، ۱۳۸۶: ۳۳).

در نظرگاه سلمان ساوجی، طالبان حقیقی حضرت خداوند درد او را با جان و دل می‌خرند و به درمان واقعی نمی‌نهند؛ این گروه به پاداش اخروی نمی‌اندیشند و از جایگاهی فراتر از کفر و ایمان، به حقیقت می‌نگرند:

سالک راه تو را با مالک و رضوان چه کار؟ عابدان قبله را با کفر و با ایمان چه کار؟
طالب درمان نه مرد کار درد عاشقی است دردمندان غمت را با غم درمان چه کار؟
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۴۸)

۳-۲- سلوک عرفانی و عزلت و خلوت

سالکان راه حق برای در امان ماندن از مکاید خلق و وسوس درونی، به عزلت و خلوت روی می‌آورند. ملاصدرا معتقد است که نظر اهل عرفان به مردم سخره شهوت، چونان نظر خلق به اطفالی است که سرگرم بازیهای کودکانه‌اند، و علت عزلت‌گزینی آنان نیز همین است: «نظر عارفان به کسانی که مقیم در حوض شهواتند، همچون نظر عاقلان به کودکان است که خود را سرگرم بازی‌های کودکانه می‌کنند. و از اینجاست که آنها از اکثر مردم وحشت دارند و عزلت و خلوت می‌گزینند» (ملاصدرا شیرازی، ۱۳۸۱: ۶۰). در کتاب شرح تعرف آمده است: «تا بنده را از حق وحشت نباشد با خلق انس نگیرد. و چون او را با حق انس پدید آمد از خلق وحشت گیرد. و آن که در خرابه‌ها بودی از بهر خلوت و عزلت بودی که سلامت دین در خلوت و عزلت است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۷۵۰).

سلمان ساوجی نیز مخاطبان را به خلوت و عزلت فرا می‌خواند و توصیه می‌کند که درون خود را از غیر خداوند خالی کنند و به وحدت با معشوق حقیقی برسند:

درون، ز غیر بپرداز و ساز، خلوت دوست که اوست، مغز حقیقت، برون از او همه پوست
دویی میان تو و دوست هم ز دوست، ار نی به اتفاق دو عالم یکی است، با آن دوست
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۷۳)

وی معتقد است کسی خاطر آسوده دارد که روی بر روی دوست کند و از غیر روی برتابد (همان: ۲۹۷). چنین فردی هیچگاه هوس تماشا در سر نمی‌پرورد:

هر که را گوشه دل خلوت خاص تو بود دلش از گوشه خلوت به تماشا نرود
(همان: ۳۳۵)

۳-۳- سلوک عرفانی و بی‌تعلقی

بی‌تعلقی و تجرید از آموزه‌های اهل عرفان به سالکان راه طریقت است؛ در تعریف تجرید آورده‌اند: «فَمَعْنَى التَّجْرِيدِ أَنْ يَتَجَرَّدَ بِظَاهِرِهِ عَنِ الْأَعْرَاضِ وَ بِبَاطِنِهِ عَنِ الْأَعْوَاضِ». تجرید آن باشد که ظاهر او برهنه باشد از اعراض، یعنی چیزی ز اعراض دنیا به ملک او درنیاید، و باطن او برهنه باشد از اعراض، یعنی بر ترک دنیا از خداوند عوض طلب نکند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۴۲۱).

اهل حال به دو جهان توجه نکنند؛ به باور آنان مجرد حقیقی کسی است که در عوض ترک دنیا منفعتی از عالم اخروی طلب نکند.

سلمان ساوجی نیز از ترک دنیا می‌گوید:

هر که را می‌بینم از کار جهان در محنت است کار ما داریم کز کار جهان آسوده ایم
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۷۹)

وی از تجرد از دو جهان نیز سخن می‌گوید و رسیدن به خرابات رندان (همان: ۳۳۱) و مصاحبت با یار را در گرو ترک دنیا و آخرت می‌داند:

تا برنخیزی، از سر دنیا و هرچه هست با یار خویشتن، نتوانی دمی، نشست
(همان: ۲۷۴)

۳-۴- سلوک عرفانی و توبه

توبه اولین مقام از هفت مقام سلوک عرفانی است (سراج طوسی، ۱۹۱۴م: ۴۳)؛ «اساس جمله مقامات و مفتاح جمیع خیرات و اصل همه منازلات و معاملات قلبی و قالبی توبت است. آلودگان الواث ذنوب را جز ذنوب مطهر او پاک نگرداند و منغمسان بحر معاصی را جز سفینه او به ساحل نجات نرساند» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۲۸).

سلمان ساوجی به دلیل متأثر بودن از اندیشه قلندری و الهیات رندی به «مقام توبه»، از لونی دیگر نگاه می‌کند، به گونه‌ای که مسلک عشق را با توبه بیگانه می‌داند و از ظاهرپرستی و ریا، تبری می‌جوید:

توبه و زهد ریایی نیست کار عاشقان ساقیا می، کاین فضولی عقل سرکش می‌کند
زان شراب ناب بی‌غش ده که اندر صومعه صوفی صافی برای جرعه‌ای، غش می‌کند
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۲۹)

وی اهل زهد را به سخره می‌گیرد و اذعان می‌کند که نمی‌تواند مسلک خود را کنار بگذارد (همان: ۲۲۷). باری، باده‌نوشی پیرایه‌ای ازلی است و توبه کردن از این خصیصه امری بی‌فایده است (همان: ۳۹۷). پس، شاعر قلندر با یک شیشه می، توبه می‌شکند و به رندی و قلّاشی می‌پردازد و خاک در مصطبه می‌شود (همان: ۲۶۹) و با این تمهیدات، به دست شاهدان، از توبه، توبه می‌نماید:

همی‌خواهم من این نوبت، ز توبه توبه کلی به دست شاهدان کردن، ز دست زاهدان رستن
(همان: ۲۸۲)

اگر توبه‌کردن از توبه را انصراف دل از جمیع ماسوی‌الله بدانیم (گوهرین، ۱۳۶۸: ج ۳: ۲۵۸)، این بیت، چشم‌پوشی از ماسوی‌الله و رسیدن به مرتبه فنا را بیان کرده است.

۳-۵- سلوک عرفانی و زهد

اهل عرفان برای مقام «زهد»، ارج بسیار قائلند و معتقدند بنای دیگر اصول طریقت بر زهد قرار دارد و اگر سالک طریقت از این موهبت برخوردار نباشد، راه به جایی نخواهد برد: «زهد اصل همه چیزهاست و اصلی است همه احوال‌های پسندیده را، و اول مقامی از مقام‌های مریدان زهد است. هرکه این اصل استوار کرده باشد بنای همه کارها بر او درست آید. و هرکه اصل زهد استوار نکرده باشد بنای دیگر احوال بر او درست نیاید» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۲۱۹). در تعریف زهد، آورده‌اند: «زهد دست برداشتن است از دنیا و باک نداشتن از آن اندر دست هرکه بود» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۷۶).

علی‌رغم اهمیت زهد در گفتمان اهل شریعت و طریقت، عرفای ملامتی مسلک، راه قلندر را بر آن ترجیح می‌دهند و معتقدند زهد و ورع در کار آنان گشایشی حاصل نمی‌کند:

در صومعه، عمری به امید تو نشستم کاری نگشاد، از ورع و زهد و عبادت
من بعد، برآنیم که گرد در خمّار گردیم و نگردیم، ازین مذهب و عادت
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۵۲)

عارفان پاکباز خداوند را برای پاداش اخروی پرستش نمی‌کنند و هدف غایی آنان قرب حضرت حق و بار یافتن به سرمنزول معشوق است؛ این مسأله باعث شده که اهل عرفان زهد را مورد انتقاد قرار دهند، چراکه معتقدند این گروه خداوند را برای نعمات بهشتی عبادت می‌کنند و عملشان سوداگری است؛ بدین معنی که اگر لذایذ دنیوی را ترک می‌کنند، در عوض به لذات اخروی می‌اندیشند؛ علاوه بر این در اشعار عرفانی

زاهد به ظاهر پرستی و ریاکاری نیز متهم شده است؛ سلمان عاشق را بی‌باکانی تصور می‌کند که از آتش دوزخ بیمی ندارند:

برو زاهد، چه ترسانی مرا از آتش دوزخ؟ منم پروانه عاشق که از آتش نپرهیزم
(همان: ۳۷۱)

۳-۶- سلوک عرفانی و عشق

غور در آثار صوفیه آشکار می‌کند که کمتر اثری در زمینه عرفان نگارش شده که در مورد عشق و مباحث پیرامون آن سخن نگفته باشد. به راستی، این موهبت الهی چیست که همه صاحب‌نظران عرصه علم و عرفان در خصوص آن سخن گفته و در عین حال، زبان را از وصف آن عاجز دانسته‌اند؟ غزالی در مقدمه سوانح در خصوص وصف‌ناپذیری عشق گوید: «این حروف مشتمل است بر فصولی چند که به معانی عشق تعلق دارد، اگرچه حدیث عشق در حروف نیاید و در کلمه نگنجد، زیرا که آن معانی ابکار است که دست حیطه حروف به دامن خدر آن ابکار نرسد» (غزالی، ۱۳۵۹: ۱).

علی‌رغم این که اهل عرفان زبان و قلم را از تعریف و وصف عشق عاجز توصیف کرده‌اند، تعاریف بسیاری از ودیعه عشق ارائه نموده‌اند. شیخ اشراق غایت محبت را عشق می‌داند: «محبت چون به غایت رسد آن را عشق خوانند، «العشق محبة مفرطة». و عشق خاص‌تر از محبت است، زیرا که همه عشقی محبت باشد، اما همه محبتی عشق نباشد» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۷۶).

در کتاب «اوصاف الاشراف» نیز عشق غایت محبت تعریف شده است: «محبت قابل شدت و ضعف است، اول مراتب او ارادت است چه ارادت بی‌محبت نباشد، و بعد از آن، آنچه مقارن شوق باشد و با وصول تمام که ارادت و شوق منتفی شود محبت غالب تر شود. و مادام که از مغایرت طالب و مطلوب اثری باقی باشد محبت ثابت بود و عشق محبت مفراط باشد» (خواجه نصیرطوسی، ۱۳۷۳: ۶۹).

سلمان ساوجی نیز در مورد موهبت عشق سخنان بسیاری بیان کرده است. وی چونان اهل عرفان زبان را در بیان حقیقت عشق عاجز دانسته است (سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۵۲). عشق حالتی بس غریب است که هیچ کس نمی‌تواند از حقیقت آن اطلاع یابد:

کاری است عشق مشکل و حالی است بس غریب کس را به هیچ حال، بر آن، اطلاع نیست
(همان: ۲۸۰)

سلمان ساوجی اسرار عشق را عجیب توصیف کرده که در گفت و شنید نمی‌گنجد: اسرار عشقت از در گفت و شنید نیست سرّی است بوالعجب که نه کس گفت و نه شنید
(همان: ۳۴۴)

عشق امری است که ریشه در ازل دارد: «سرّ این که عشق هرگز تمام روی به کس ننماید آن است که او مرغ ازل است، اینجا که آمده است مسافر ابد آمده است. اینجا، روی به دیده حدثان ننماید، که نه هر خانه آشیان او شاید - که آشیان از جلالت ازل داشته است. گاه گاه وا ازل پرَد و در نقاب پرده جلال و تعزّز خود شود و هرگز روی جمال به کمال به دیده علم ننموده است و ننماید» (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۲).

سلمان در مورد ازلی بودن عشق گوید:

زان پیش کاتصال بود خاک و آب، را عشق تو خانه ساخته بود، این خراب را
مهر رخت ز آب و گل ما شد آشکار پنهان به گل چگونه کنند آفتاب را؟
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۳۷)

یکی از مضامین دیگری که در خصوص عشق در غزلیات سلمان مطرح می‌شود، سریان این موهبت الهی در همه آفرینش است:

همه ذرات جهان می‌بینیم به هوایت شده خورشید پرست
بود در بند تعلق، سلمان به کمند تو در افتاد و برست
ذره‌ای بود و به خورشید رسید قطره‌ای بود و به دریا پیوست
(همان: ۲۶۹)

پس عشق و شعور در همه موجودات، ساری و جاری است: «حکمای الهیین را اعتقاد آن است که عشق و شعور در جمیع موجودات با تفاوت طبقات ساری است. پس، از برای هر یک توجّه و مقصدی است که روی به آن دارد و مشتاق آن است، و اقتباس می‌کند به آتش شوق، نور وصول نزد او را، و اشاره به این است آنچه حق - تعالی - می‌فرماید: *وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ*»^۸ (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۶۳۵).

تضاد عشق با عقل از دیگر مباحثی است در غزلیات سلمان ساوجی مطرح شده است؛ در نظرگاه اهل عرفان حد عقل آن است که اثبات وجود خدا کند و اگر به نور شرع آراسته نباشد، در آفت شبهات می‌افتد: «حد عقل ... آن است که اثبات وجود باری - جلّ جلاله - کند و اثبات صفات کمال و سلب صفات نقصان از ذات او بدان مقدار معرفت نجات حاصل نیاید و اگر عقل را بی‌نور شرع در معرفت تکلیف کنند در آفت شبهات افتد» (نجم رازی، ۱۳۴۵: ۵۲).

سلمان ساوجی نیز این مضمون را در اشعار خود آورده است:

عقل را با آشنایان درش، بیگانگی است ساقیا، در مجلس ما، ره مده بیگانه را
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۴۲)

و:

مدعی منعم مکن، در عاشقی، زیرا که نیست عقل را با پیچ و تاب زلف خوبان، هیچ تاب
(همان: ۲۶۴)

اهل عرفان در خصوص سختی مسیر عشق نیز سخن گفته‌اند. باری؛ هر کسی را توان قدم‌نهادن به وادی عشق نیست و این مکتب، فانیان الهی را می‌طلبد. سلمان ساوجی سختی راه عشق را سلامت و سعادت می‌پندارد و خود را در برابر سیل بنیان‌افکن مصائب، استوار می‌کند:

دلا، ز کوی محبت، متاب روی، به سختی که رنج و محنت این ره، سلامت است و سعادت
(همان: ۲۵۲)

وی راه عشق را راهی پر پیچ و خم توصیف می‌کند که در هر قدمش چاهی است و عاشق صادق باید در این مسیر، سراندازی کند و کشته‌معشوق گردد:

تو دستار افکنی صوفی و ما سر بر سر کویش سر و دستار را باید که فرقی در میان باشد
(همان: ۳۰۹)

عشق با «غیرت» نیز در ارتباط است. غیرت، اکراه از مشارکت غیر است. «غیرت بر مقدار محبت است. و هر که را محبت نیست اصلاً، هر چه کند و هر جا که باشد و با هر که نشیند روا دارد. باز، چون محبت آمد، از غیرت چاره نیست. لکن تفاضل غیرت بر تفاضل محبت است. و این در عرف میان خلق ظاهر است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۷۸۶).

سلمان گوید:

ما چو بید، از باد می‌لرزیم از آن غیرت که باد می‌جهد در روی او برقع ز رویش می‌جهد
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۱۶)

غیرت عشق همچنین مانع افشای اسرار می‌شود:

دوش با دل، راز عشق دوست گفتم غیرتش گفت سلمان بس که هر کس محرم اسرار نیست
(همان: ۲۷۹)

۳-۷- سلوک عرفانی و فنا و بقای الهی

اهل طریقت فنا را فانی شدن از اوصاف بشری و بقا را مزین شدن به اوصاف الهی دانسته‌اند. فنا نهایت سیر الی‌الله و بقا بدایت سیر فی‌الله است: «فنا عبارت است از نهایت سیر الی‌الله؛ و بقا عبارت است از بدایت سیر فی‌الله؛ چه سیر الی‌الله وقتی منتهی شود که بادیه وجود را به قدم صدق، یکبارگی، قطع کند و سیر فی‌الله آنگاه متحقق شود که بنده را بعد از فنای مطلق، وجودی و ذاتی مطهر از لوث حدثان ارزانی دارد، تا بدان در عالم اتصاف به اوصاف الهی و تخلق به اخلاق ربّانی ترقی می‌کند» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۹۳).

فنا و بقا با توجه کامل به حضرت خداوند، حاصل می‌شود؛ زیرا باید جهت حقانی بر جهت خلقت چیره شود: «این فنا و بقا جز به توجه تام به حضرت حق، حاصل نشود؛ چه بدان توجه، جهت «حقیقت» او غالب گردد بر جهت «خلقیّت» او تا به غایتی که قهر کند و افناء سازد جهت خلقیّت را بالکل» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۸).

سلمان ساوجی در غزلیات خود، مبحث فنا و بقا را مطرح کرده است؛ وی از ساقی، می‌خواهد که از جام مستی او را به کام برساند تا بتواند از هستی و انانیت خود، قدم بیرون نهد و به بقای الهی برسد (سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۴۱۰). شاعر از خودی نفس، رنجیده‌خاطر است و از ساقی، می‌خواهد او را از انانیت برهاند:

ز وجود خود ملولم، قدحی بیار ساقی برهان مرا زمانی، ز خودی خود، خدا را
(همان: ۲۳۶)

گام‌نهادن در مسلک عشق و شکارشدن به واسطه این موهبت الهی نیز مرهون رسیدن به مرتبه فناست (همان: ۲۷۴). سلمان ساوجی زندگان حقیقی را کشته‌شدگان در کوی دوست می‌داند:

هر که در راه تو شد کشته نباشد مرده زنده آن است که در کوی شما می‌میرد
(همان: ۳۰۴)

پس، زندگان حقیقی، شهیدان کوی معشوقند: «چون این سوختگان شوق دیدار درآورده شوند در آتش قهر و افناء به تجلی قهار، غیر خدا هیچ ناصری نبینند؛ از برای آن که به تجلی ذات به صفت قهاریت، ایشان و هرچه در کون است سوخته شود. پس، هیچ احدی که نصرت دهد نماند؛ و لیکن حق - سبحانه و تعالی - به حکم: «مَنْ أَحْبَبَنِي قَتَلْتُهُ وَ مَنْ قَتَلْتُهُ فَعَلَيْ دِيْنِهِ وَ مَنْ عَلَي دِيْنِهِ فَأَنَا دِيْنُهُ»^۹، ایشان را به خود زنده گرداند، پس ناصر ایشان حق باشد» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۲۸۴).

رسیدن به کوی دوست و رؤیت حضرت جانان در گرو درباختن هستی است:
با تو تا مویی ز هستی هست، هستی در حجاب بر سر کویش، قلندروار، می‌باید شدن
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۴۸)

پس، تا سالک خرق حجب نکند و دیده بصیرت را با ریاضت و تزکیه نفس و
تصفیه قلب و تجلیه روح روشن نسازد، جمال جانان را مشاهده نخواهد کرد؛ لیکن پس
از ازاله کردن خودی، به دیدار خدا بار می‌یابد و سیری دیگر آغاز می‌کند.

۳-۸- سلوک عرفانی و سماع روحانی

بسیاری از فرق اهل تصوف علاقه بسیاری به موسیقی عرفانی و سماع روحانی دارند.
سماع به معنای سرود و پایکوبی اهل تصوف است که برای رسیدن به احوال عرفانی
انجام می‌شود. بنابراین، در نزد عرفای راستین سماع وسیله‌ای برای رسیدن به احوال
است و به خودی خود غایت اصلی محسوب نمی‌شود.

غزالی در تعریف رقص و سماع آورده است: «بدان که سماع اول کار است، و آن
در دل، حالتی پیدا آرد که آن را وجد گویند، و از وجد، تحریک اطراف زاید: اما به
حرکتی ناموزون که آن را اضطراب گویند، و اما موزون که آن را تصفیق و رقص گویند»
(غزالی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۵۸۳). به اعتقاد وی هرکه را سماع نجنباند، ناقص است و از
روحانیت و معنویت دور: «پس، تأثیر سماع در دل‌ها محسوس است. و هرکه سماع او
را نجنباند ناقص باشد، و از اعتدال، مایل و از روحانیت، دور و در کثافت و درشتی
طبع، زیادت از آن اشتران و مرغان بود، بلکه از دیگر ستوران، چه آن همه از نغمه‌های
موزون متأثر شوند. و برای آن، مرغان بر سر داود - علیه السلام - برای شنیدن آواز او
بایستادندی» (همان، ج ۲: ۵۹۶).

سلمان ساوجی نیز در اشعار خود، به موسیقی و سماع، اهمیت بسیاری می‌دهد؛
هرچند اذعان می‌کند که از عهد الست مستیی روحانی در سر اوست و احتیاجی به
شراب و سماع ندارد:

در سر، ز استماع الست است مستیی ما را که احتیاج شراب و سماع نیست
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۸۰)

در اندیشه رندان و قلندران هر آنچه با عوالم درونی و باطنی که عارف روشن بین با آن مواجه است، تشابه داشته باشد، حتی اگر خلاف نظر متشرعان و اهل زهد باشد، مورد توجه قرار می‌گیرد و مانع از برگزیدن آنها برای توصیف نمی‌شود. در واقع «اصول پایه اندیشه رندانه عبارت‌اند از: لذت‌گرایی، خودپایی و بی‌اعتنایی به هرگونه هنجار و آیین و عرف و سنت» (درگاهی، ۱۳۸۲: ۱۲۵).

در شرع اسلام و در نزد صوفیان و زاهدان متشرع، همواره مرز موسیقی و غنا مغشوش بوده است و به همین سبب، به موسیقی به چشم رضایت نمی‌نگریسته‌اند؛ قلندران در خرابات در کنار شادخواری، به موسیقی، رغبت فراوان داشته‌اند (جلالی‌پندری، ۱۳۸۵: ۷۹) و این امر حساسیت اهل شرع را دو چندان می‌کرد. به دیگر سخن: «قلندران نیز همانند همه عاشقان، اهل موسیقی و سماع بودند... سماع در آیین عشق و قلندری، جنبه مذهبی داشته و یکی از واجبات به شمار می‌رفته است» (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۱۵۳).

سلمان ساوجی بر آن است که اگرچه آواز رباب مخالف با موازین شرعی است، لیکن آن است که می‌تواند راه حقیقت را به عاشقان نشان دهد:
گرچه آواز رباب است مخالف با شرع راستی او ره تحقیق به عشاق نمود
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۳۹)

در غزلیات سلمان، به نی نیز اشاره شده است. وی نی را همدم عشاق نامیده است و از یار روحانی خود، می‌خواهد که بنوازد و با نوازشش او را نیز طراوت دهد (سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۳۶). در اندیشه او آواز نی و چنگ بدون می‌گساری رونقی ندارد:

گر مطربی رودی زند، بی می ندارد آبرو ور بلبلی عیشی کند، بی گل ندارد رنگ و بو
آهنگ تیز چنگ و نی، بی می ندارد شورشی شیرین‌حدیثی می‌کند؛ مطرب، شراب تلخ کو؟
(همان: ۳۹۲)

مولوی در مورد ناله و افغان نی و رباب می‌گوید: «در حقیقت، ناله و افغان ایشان از آن است که از قدیم، در علم حق بوده‌اند و چون در صورت آمدند، از آن جدایی و فراق می‌نالند که از معنی وصال صانع، به صورت صنع فراق افتادیم. اکنون آن وصال و اتحاد اول را می‌طلبند» (سلطان‌ولد، ۱۳۹۷: ۹۴).

در حقیقت، عارف قلندر با دل‌سپاری به سماع و رقص، دست از دو عالم بر می‌فشانند و خرقه و دستار در راه معشوق حقیقی درمی‌بازد؛ سماع حالتی است که سالک در هنگام بی‌تعلقی آن را ادراک می‌کند؛ زیرا وقتی شهپر او با سنگ مادیات، گران گردد، دیگر مجال پرواز بر عالم ملکوت را نخواهد داشت و در حضیض جهان مادی باقی می‌ماند؛ پس، قلندری بی‌باک می‌بایست تا بتواند پای بر دو عالم کوبد و جانش را با چشمه زلال سماع سیراب گرداند:

صوفی به رقص، بر سر کونین کوفت پای عارف ز ذوق، بر همه عالم فشانند دست
ساقی، قدح به مردم هشیار ده، که من دارم، هنوز، نشئه‌ای از ساغر الست
این مطربان راهزن امشب ز صوفیان، خواهند برد خرقه و دستار و هرچه هست
(همان: ۲۷۵)

نتیجه‌گیری

سلمان ساوجی از شاعران شهیر قرن هشتم هجری است که از دیگر شعرای این عصر (به استثنای خواجه حافظ) گوی سبقت ربوده و عنوان ملک‌الشعراپی یافته است. وی در قالب‌های مختلف شعر فارسی طبع‌آزمایی کرده، لیکن بیشتر به عنوان شاعری قصیده‌سرا و مداح شناخته می‌شود، در حالی که او در عرصه غزل نیز صاحب سبک است و در این زمینه با خواجه رندان مقایسه گردیده است.

غور در غزلیات سلمان ساوجی آشکار می‌کند که او از جهان‌نگری اهل تصوف بسیار تأثیرپذیرفته و با ذهن خلاق خود تحلیل‌های عمیقی از مفاهیم عرفانی ارائه داده است. وی از نظر هستی‌شناسی پیرو نظریه وحدت وجود است و در غزلیات خود این دقیقه را تبیین می‌کند و معشوق را یگانه می‌داند و می و پیمانه (آفرینش) را عکس رخ ساقی ازل می‌پندارد. باری، سلمان اعیان و ممکنات را تجلیات و ظهورات حضرت معشوق می‌داند و تجلی خداوند را در آینه هستی تماشا می‌کند. در نگاه وحدت‌گرایانه سلمان فرقی بین مذهب اسلام و بت‌پرستی نیست و در مسجد و بتخانه می‌توان پرتوی از معشوق حقیقی را مشاهده کرد.

سلمان ساوجی در خصوص مباحث عرفان عملی و سلوک عرفانی نیز مطالب عمیقی بیان کرده که نشان دهنده تأمل او در آثار صوفیه و تأثیرپذیری از جهان‌بینی اهل عرفان است. وی در مبحث سلوک عرفانی، از مفاهیمی مانند ترک انانیت، طهارت، بوی معشوق و هدایت‌گری آن و درد طلب سخن می‌گوید. وی مخاطبان را به عزلت و خلوت فراخوانده و بی‌تعلقی و دنیاگریزی را توصیه می‌کند.

نگاه قلندرانه سلمان موجب شده که به مفاهیمی مانند زهد و توبه از لونی دیگر بنگرد؛ وی زهد و زاهد را به سخره می‌گیرد و به دست شاهدان از توبه، توبه می‌کند. موهبت عشق نیز در غزلیات سلمان تبلوری چشم‌گیر دارد. سلمان حقیقت عشق را غیرقابل توصیف می‌داند و معتقد است که این ودیعه ریشه در ازل دارد. وی چونان حکما سریان عشق را در جهان آفرینش تبیین کرده است.

سلمان ساوجی لازمه رؤیت حق را رسیدن به مرتبه فنا فی الهی و ادراک مقام بقا می‌داند. شاعر دل‌بسته به سماع و آواز نی و رباب است و آواز رباب را هدایت‌گر عشاق می‌پندارد و چونان عرفای قلندرسیرت با دل‌سپاری به سماع و رقص از دو جهان آزاد می‌شود؛ زیرا که هنوز نشئه‌ای از مستی ازلی در سر او وجود دارد.

یادداشت‌ها

* ترجمه آیات قرآن از کتاب کشف‌الأسرار و غده‌الابرار است.

۱- سوره محمد، آیه ۱۹. می‌دان که نیست خدای مگر الله.

۲- ر.ک.: شریف شیرازی، الکشف‌الوافی فی شرح اصول‌الکافی، ص ۴۴۹. من گنجی پنهان بودم و دوست داشتم شناخته شوم، پس مخلوقات را آفریدم تا شناخته شوم.
۳- اشاره به آیه ۶۸ سوره الزخرف: «ایشان را گویند: ای بندگان من، بر شما نه بیم است امروز و نه اندوه».

۴- ر.ک.: عطار نیشابوری، تذکره‌الاولیاء، قسم اول، ص ۱۵۸.

۵- در سنن ترمذی آمده است: «فَإِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبِّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ» (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۴: ۴۰۰). معنی حدیث: شما به زودی پروردگارتان را خواهید دید، همانگونه که ماه را در شب چهارده بدون هیچ مزاحمتی می‌بینید.

۶- ر.ک.: عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غرر‌الحکم و دُرر‌الکلم، ص ۵۸۸. هرکه خود را بشناسد، به یقین پروردگار خود را شناخته است.

۷- قسمتی از آیه ۳۷ سوره مریم: «فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا» معنی آیه: «درد زه خاستن او را باز آورد، که با تنه خرما بن شد [و پشت خود بدان باز نهاد].» [از تنگدلی گفت و شرم] کاشک من بمردمی پیش ازین، و من چیزی بودمی گذاشته و فراموش شده».

۸- سوره اسراء، آیه ۴۴. و نیست هیچ چیز مگر که او را می‌ستاید و به پاکی او را سخن می‌گوید بحمدالله.

۹- در کتاب مستدرک‌الوسائل و مستنبط‌المسائل آمده است: «مَنْ دَعَانِي أُجِبُّهُ وَ مَنْ سَأَلَنِي أُعْطِيَهُ وَ مَنْ أَعْطَانِي شَكَرْتُهُ وَ مَنْ عَصَانِي سَتَرْتُهُ وَ مَنْ قَصَدَنِي أَبْعَيْتُهُ وَ مَنْ عَرَفَنِي خَيْرْتُهُ وَ مَنْ أَحْبَبَنِي ابْتَلَيْتُهُ وَ مَنْ أَحْبَبْتُهُ قَتَلْتُهُ وَ مَنْ قَتَلْتُهُ فَعَلَيْ دِيْنُهُ وَ مَنْ عَلَيَّ دِيْنُهُ فَأَنَا دِيْنُهُ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸: ۴۱۹). معنی حدیث: هرکه مرا بخواند اجابتش کنم و هرکه از من بخواهد، به او می‌بخشم و هرکه طاعت من کند، شکرش کنم و هرکه عصیان کند او را بپوشم و هرکه قصد من کند، مقصودش در کنارش نهم و هرکه مرا شناسد، او را برمی‌گزینم و هرکه مرا دوست دارد او را به بلا مبتلا کنم و هرکه را

دوست دارم او را بکشم و هرکه را من بکشم دیه‌اش بر عهده من است و آن را که من دیه دهم، دیه او خود من باشم.

منابع

الف) کتاب‌ها

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۳. ابن ترکه، صائِن‌الدین علی (۱۳۷۵)، شرح گلشن راز، به اهتمام کاظم دزفولیان، تهران، نشر آفرینش.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۸)، ترجمان‌الاشواق، به اهتمام رینولد آلین نیکلسون، چاپ دوم، تهران، انتشارات روزنه.
۵. اسفراینی، نورالدین عبد الرحمن (۱۳۵۸)، کاشف‌الأسرار، به اهتمام هرمان لندلت، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
۶. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۸)، صد میدان، به اهتمام قاسم انصاری، تهران، کتابخانه طهوری.
۷. بابارکنا شیرازی، مسعود بن عبدالله (۱۳۵۹)، نصوص‌الخصوص فی ترجمه‌الفصوص، به اهتمام رجبعلی مظلومی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
۸. برومند سعید، جواد (۱۳۸۴)، آیین قلندران، کرمان، انتشارات دانشگاه کرمان.
۹. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۹ ه.ق.)، الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، به اهتمام احمد محمد شاکر، قاهره، دار الحدیث.

۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ه.ق.)، *غررالحکم و دررالکلم*، به اهتمام سیدمهدی رجایی، چاپ دوم، قم، دارالکتاب الاسلامی.
۱۱. جامی، عبد الرحمن (۱۳۸۳)، *اشعة اللمعات*، به اهتمام هادی رستگارمقدم گوهری، قم، بوستان کتاب.
۱۲. ----- (۱۳۷۰)، *نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص*، به اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۳. جندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳ه.ق.)، *شرح فصوص‌الحکم*، به اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۱۴. حسینی اردکانی، احمد بن محمد (۱۳۷۵)، *مرآت الاکوان* تحریر شرح هدایه ملاصدرای، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
۱۵. خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳)، *اوصاف‌الاشراف*، به اهتمام سیدمهدی شمس‌الدین، چاپ سوم، تهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۶. خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۷۹)، *شرح فصوص‌الحکم*، به اهتمام حسن حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۱۷. درگاهی، محمود (۱۳۸۲)، *حافظ و الهیات زندی*، تهران، انتشارات قصیده‌سرا.
۱۸. رازی، شیخ نجم‌الدین (۱۳۴۵)، *رساله عشق و عقل*، به اهتمام تقی تفضلی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۹. رشید یاسمی، غلامرضا (بی‌تا)، *تتبع و انتقاد و احوال و آثار سلمان ساوجی*، تهران، انتشارات محمد رمضان.

۲۰. رضازاده شفق، صادق (۱۳۵۲)، *تاریخ ادبیات ایران*، شیراز، دانشگاه شیراز.
۲۱. ریپکا، یان (۱۳۸۱)، *تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه*، ترجمه عیسی شهابی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷)، *سر نی*، چاپ هفتم، تهران، انتشارات علمی.
۲۳. سبزواری، محمدابراهیم (۱۳۸۶)، *شرح گلشن راز*، به اهتمام پرویز عباسی داکانی، تهران، نشر علم.
۲۴. سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۹)، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چاپ نهم، تهران، انتشارات طهوری.
۲۵. سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴ م.)، *اللمع فی التصوف*، به اهتمام رینولد آلین نیکلسون، لیدن، مطبعة بریل.
۲۶. سلطان‌ولد، بهاء‌الدین محمد (۱۳۷۶)، *انتها نامه*، به اهتمام محمدعلی خزانه‌دارلو، تهران، انتشارات روزنه.
۲۷. ----- (۱۳۹۷)، *رباب‌نامه*، به اهتمام علی سلطانی‌گردفرامری، چاپ سوم، یزد، انتشارات دانشگاه یزد.
۲۸. سلمان ساوجی، سلمان بن محمد (۱۳۸۹)، *کلیات سلمان ساوجی*، به تصحیح عباسعلی وفایی، تهران، انتشارات سخن.
۲۹. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *رسائل شیخ اشراق*، به اهتمام هانری کربن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۰. شریف‌شیرازی، محمدهادی (۱۳۸۸)، *الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی*، به اهتمام علی فاضلی، قم، دار الحدیث.

۳۱. صفا، ذبیح الله (۱۳۷۸)، *تاریخ ادبیات در ایران*، چاپ هشتم، تهران، انتشارات فردوس.
۳۲. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۹۰۵م)، *تذکره الاولیاء*، به اهتمام رینولد آلین نیکلسون، لیدن، مطبعه لیدن.
۳۳. عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن ابی‌بکر (۱۳۴۱)، *تمهیدات*، به اهتمام عقیف عسیران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۴. غزالی، احمد (۱۳۵۹)، *سوانح العشاق*، بر اساس تصحیح هلموت ریتز، با تصحیحات جدید و مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ.
۳۵. ----- (۱۳۹۴)، *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*، به اهتمام احمد مجاهد، چاپ پنجم، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۶. غزالی، محمد (۱۳۸۶)، *ترجمه احیاء علوم‌الدین*، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، به اهتمام حسین خدیو جم، چاپ ششم، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
۳۷. ----- (۱۴۱۶ه.ق.)، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دارالفکر.
۳۸. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل فیض*، به اهتمام محمد امامی کاشانی و بهزاد جعفری، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.
۳۹. قشیری، عبدالکریم (۱۳۷۴)، *رساله قشیری*، ترجمه ابوعلی عثمانی، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
۴۰. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۹)، *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، به کوشش کورش نسبی تهرانی، تهران، انتشارات زوآر.
۴۱. گوهرین، سیدصادق (۱۳۶۸)، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران، انتشارات زوآر.

۴۲. مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳)، شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف، به اهتمام محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر.
۴۳. ملاصدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، کسر اصنام‌الجاهلیة، به اهتمام محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴۴. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶)، فيه ما فيه، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، انتشارات نگاه.
۴۵. مبیدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱)، کشف‌الأسرار و عُدة الأبرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۴۶. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ ه.ق.)، مستدرک‌الوسائل و مستنبط‌المسائل، قم، مؤسسه آل‌البيت عليهم‌السلام.
۴۷. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۷)، کشف‌المحجوب، به تصحیح محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات طوس.

ب) مقاله‌ها

۱. جلالی‌پندری، یدالله (۱۳۸۵)، «حکیم سنایی و غزل‌های قلندران»، مندرج در «شوریده‌ای در غزنه»: اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی، به کوشش علی اصغر محمدخانی و محمود فتوحی، تهران، انتشارات سخن، صص ۹۴-۷۳.
۲. میرهاشمی، سیدمرتضی (۱۳۹۴)، «بازتاب اندیشه صوفیانه در داستان جمشید و خورشید»، مجله متن‌پژوهی ادبی، شماره ۶۶، صص ۱۵۳-۱۶۹.
۳. نژادسلیم، رحیم (۱۳۷۶)، «جلوه عرفان در دیوان سلمان ساوجی»، مجله کیهان اندیشه، شماره ۷۶، صص ۱۴۲-۱۴۸.

۴. واثقی، داود، امید شاه‌مرادی، محمدرضا نجاریان (۱۳۹۹)، «سلمان ساوجی و سلوک در طریقهٔ رندان قلندر صفت»، مجلهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شمارهٔ ۵۹، صص ۲۳۹ - ۲۷۰.

